

## 倫理的主体性をめぐって

——レヴィナスとナベール——

杉村 靖彦

本論考は、今世紀フランスの二人の哲学者レヴィナスとナベールの思想を突き合わせて論じようとする試みである。この試みは、〈倫理的主体性〉に定位して展開する思索が現代の哲学においてもちうる射程を測りたいという関心によって方向付けられている。

レヴィナスとナベールというこの組み合わせは、おそらくさまざまな疑問を引き起こすであろう。一方が晩年に急激に名声を得、今世紀最大の思想家の一人と目される人物であるのに対し、他方はフランスでさえ名が口にされることの稀な、無名の思想家である。思想の内容に立ち入るならば、両者の乖離はいつそうはつきりするように見える。レヴィナスが現代哲学にもたらした衝撃は、西洋哲学の伝統を〈同〉の哲学と規定してその暴力性を告発し、〈他者の倫理〉という視座から〈同〉に対する他の優位〉を語り出すところに存している。それに対して、メーヌド・ピラン以来のフランス哲学の物鏡的思索の伝統を引き継ぎ、ラシュリエ、ラニョー、ブランシュヴィックらに代表される〈反省哲学〉の系譜に自らを位置付けるナベールの思想は、レヴィナスの言う〈同〉の哲学の枠を一步も出ないように見える。事実、レヴィナスは主著『存在するのは他の仕方である』(一九七四)以下『他の仕方』と略記する)で一度だけナベールに直接言及しているが、それはかれが批判する哲学的伝統に属する考えの例として

てなのである (Abita)。ちなみに、われわれの知るかぎりでは、ナベールがレヴィナスに言及したことは一度もない。

しかし、われわれは、表面的な特徴付けを超えてその内部に分け入るならば、レヴィナスとナベールの思想が根幹において触れ合うものであることを認めることができる。この点に着目して解明を試みた、最初のそしていまのところ唯一の研究として、リクールの論文「エマニュエル・レヴィナス——証言の思想家」(一九八九)に注意を向けるべきであろう<sup>(2)</sup>。ナベールを「わたしの師」と呼んで敬愛するリクールにとつて、その思想はかれ自身の哲学の重要な源泉であるだけでなく、現代の哲学において第一級の意義をもつものである<sup>(3)</sup>。そのように考えてリクールはこの不当に無視された思想を世に知らしめるべく尽力してきたが、この論文もその活動の一端であると言える。論文は、ハイデッガー、ナベール、レヴィナスの思想を「証言の哲学」として捉えたいと、〈高さ〉と〈外部性〉を鍵語に三者の共通性と相違を測ろうとする。だが、ナベールを三者の中間に置きながらも「ナベールはハイデッガーよりもなおレヴィナスの近くにとどまるように見える」と言うリクールの議論は、とくにナベールとレヴィナスの比較に力点を置くものになっている。本論考がこの先駆的研究にきわめて多くのものを負っており、それなしには発想されえなかったものであることを最初に告白しておかねばなるまい。

とはいえ、これからわれわれが取り組むのはリクールの仕事のたんなる反復ではない。リクールは論文の最後でつぎのように問い掛けている。「だが、読者がナベールとレヴィナスの友として、自己の証しと絶対的なものの栄光が等根源的であるような哲学の轍を掘り進めることは、禁じられているであろうか<sup>(5)</sup>。われわれは、この問い掛けをあくまで真剣に受け止め、〈ナベールとレヴィナスを友とする〉思索の特性と意義をその根から把握することを目指そうと思う。はたしてこの作業は、〈自己の証しと絶対的なものの栄光が等根源的であるような哲学〉という、リクールの問いがあらかじめ設定する枠内に収まるものであろうか。その点もまたあらためて問題になるであろう。

さて、ヘナベールとレヴィナスを友とするの思想を特徴づけるにあたって、われわれは一つの見通しをもっている。それは、この思索が「倫理的主体性」という問題と特権的に結び付くものであるという見通しである。ただし、「倫理」と「主体性」の両語をきわめて独自かつ根源的な意味で理解しなければならぬ。レヴィナスとナベールはともに「倫理」について考え抜いた思想家であるが、かれらはたんに哲学のさまざまな分野のうちでとくに倫理に関心を向けたというのではない。倫理を哲学の一分肢としてではなく哲学そのものの源泉として考えること、その点にこの二人の思想を結びつけるもっとも強力な靱帯があるというのがわれわれの見かたである。そして、このように徹底化された倫理の問いは、「主体性」の問題に新たな境位を開かずにはいない。哲学の源泉に倫理を置くということは、ここに「主体性」を置くことと不可分であるが、そのためには、認識論的主観を範型とする一切の考察を批判に曝し、それとは別の道を切り開くのでなければならぬ。その点でレヴィナスとナベールは軌を一にしていると思われる。さらに重要であるのは、このように捉えられた主体が、「他者」との関わりを抜き去ることの不可能を自らの固有性とするものだという点である。たんに他者性が主体性よりも重要であるということではない。他者の他者性の強調は倫理的主体性の先鋭化と表裏一体でなければならぬという洞察が、レヴィナスとナベールの思索が交差する地点であるとわれわれは見るのである。

以上に述べた立場に基づいて、本論考の議論はつぎのような順序で進む。第一節では、「倫理的主体性」がレヴィナスとナベールの思索を養う共通の土壌となっていることを、二人が繰り広げる省察を取り上げながら示したい。第二節では、倫理的主体性と他者の他者性との独特の関わりに目を向け、それをめぐってレヴィナスとナベールの思索が交差するさまを、各々の思索の歩みを辿りその根本動性を浮き彫りにしつつ捉えたい。第三節では、それまでの論述を背景にして浮かび上がるいくつかの問題に、倫理的主体性の思想が現代の哲学においてもちうる意義ということ意識しつつ配視しておきたい。

第一節 哲学的問いの源泉としての倫理

一切の原理を探究しそこから全てを説明しようというのが哲学であるとすれば、その哲学自体はどこから始まるのであろうか。この問いは哲学の時代史的な起源に関わるものではない。むしろ哲学的問いの源泉、いわば「問いのなかの問い」へと遡行しようとする思索の努力を表現するものである。この意味での哲学の始まりを、プラトンは「驚き」に、デカルトは「疑い」に見た。そのような思索は、アリストテレス以来「第一哲学」と呼ばれる事態にも関わるであらう。

われわれの考えでは、レヴィナスとナベールは、哲学的問いの源泉を「倫理」に見るといふかつて例のない道を切り開いた哲学者である。そうしてかれらは倫理という語がもつ意味を徹底的に変容し深化させたのである。

レヴィナスがこの道をいかに自覚的に選び取ったかは、『全体性と無限』（一九六一）の「結論」における「第一節から明らかである。」「道徳（この文脈では倫理と等置されている——筆者註）は哲学の一分肢ではなく第一哲学である」（1181）。実際、レヴィナス哲学の全貌をはじめて頭わにしたこの著作は、「第一哲学」のレヴェルで西洋哲学の全体に對峙しようという企てである。そこでは、他者との「対一面」face-à-face における無限責任の主体の生起という倫理的状况が、たんに心理的な次元の事柄としてではなく、かれが一括りに「同」の哲学と呼ぶ西洋哲学の支配的傾向によって隠蔽され忘却されてきた原事態として語り出されるのである。あるいは第一哲学という語さえもこの原事態を指し示すには不適當かもしれない。それは「哲学」として把握されるやいなや変質してしまふ、一切の哲学的言説の「手まえの」問いにほかならないからである。それゆえ、『他の仕方』では、同じ事柄が「無始原」an-archie「隔一時性」dis-chronie などと言ひ表わされるようになる。哲学があらゆるものの起源の探究であるとすれば、レヴィナスの言う倫理は「起源」以前のもの「le pré-original」としか言ひようのないものなのである。

ナベールの論述スタイルはレヴィナスに比べて控えめであり、〈第一哲学とは倫理である〉といった主張を正面から言いたてることがない。だが、かれの諸著作を検討しそれらを貫き支える立場を取り出そうとするならば、それに相当する見解を見て取ることができると思われる。ナベールの全仕事は〈反省哲学〉の圏域でなされている。真の意味での反省の探究がかれの思索の根本動機であると言える。一見〈狭く〉設定されているように見えるこの思索は、しかしながらレヴィナスの場合と同様哲学全体を問ひ直そうという構えをもつ。ナベールは、「かつていくらかの程度反省的ではなかったような哲学はない」と言つて反省哲学を哲学自体と等置したうえで、反省を可能にする原初の「精神的はたらき」「純粹意識」「根源的肯定」にまで遡ることができなかったこれまでの哲学の不徹底を告発するのである。『自由の内的経験』(一九二四)では、この告発は、従来の哲学の大半が〈自由〉を「意識の証言」によらず実におよびその認識という〈真理〉のカテゴリリーによつて捉えており、その結果「主体の内的原因性を証するはたらき」を取り逃がしているという指摘と結びついている(EE30)。そして『倫理のための要綱』(一九四三)では、この主体の内的はたらきへと還帰しそこからあらためて哲学を遂行するうえでもっともふさわしい道が、〈倫理〉と総称されるのである。なるほど、ナベールをはじめから哲学の全ての営みを倫理に収束させようとするのではなく、「反省にはさまざまな源がある」(EE8)のであり真理や美の領域にも各々に固有な反省活動が存することを認める。しかし、かれは「実存と行為の諸価値がもつ唯一無比の意義」(EE102)を強調して、そのような価値と結びつく倫理においてのみ〈根源的肯定〉に立ち返らせる真の意味での反省がありうると主張する。「ただ行為の諸価値のみが、意識を強いて、反省において(中略)純粹自己意識の根源的肯定に到達させる」(EE100)のである。遺稿集『神の欲望』を繙けば、この主張を透徹させた発言に出会うことができる。そこでは、哲学的意識は「その表現のもっとも広い意味での倫理」「その根源的基礎における倫理」(Dd174)と同一視されるのである。

しかし、レヴィナスとナベールにおいて、なぜ倫理がこのような地位を占めねばならないのであろうか。倫理が問

いのなかの問いであり哲学の源泉であるというのは、いったいいかなる事態であらうか。

レヴィナスもナベールも従来の哲学全体に対峙するようなかたちで倫理をもち出してくると述べたが、注目すべきは、従来の哲学へと向けるかれらの批判がその本質的な点で共通性をもっていることである。二人の思想は、いわばその敵を同じくしているのである。リクールが両者の重なり合う点を正当にも「倫理による存在論からの断絶」に見ているように、その敵をさしあたって「存在論」として同定することができよう。「第一哲学」との密接な連関のもとで「存在そのものの学」を提出するアリストテレスに始まり今世紀のハイデッガーに至るまで、存在論は西洋哲学を根本から規定してきた。もちろん全ての哲学者が表立って存在論を哲学の根本問題として掲げてきたわけではないが、かれらが従事する「真理の探究」は、ほとんどの場合存在論を前提しその枠内でなされてきた。レヴィナスとナベールはそのように考えるのである。この存在論の枠を言い表すために、かれらは共通して「参与」(participation)という語を用いている。主観はそれを在らしめる優れた意味での存在に与ること己れの位置を得、たんに「主観的」な状態を脱して「真理」の認識へと踏み出すことができるのである。

だが、このような思索の構えは十分根源的ではなからうか。「なぜ有るものが有るのであって無ではないのか」が哲学の第一の問いになるのは当然のことではないか。しかし、レヴィナスとナベールの思索は、存在の問いによって隠蔽され忘却されるもう一つの問いを嗅ぎ当て、それを掘り起こそうと執拗に試みる。それは「主体性」という名の問い、より詳しく言えばわたしがわたしを「審問」することそのものが主体性の基本的な構成になるという事態である。いかに根源的な問いを捉えたと思っても、それを問う者自体が問いに付されるのでなければ問いの根源性は失われてしまう。自己審問としての主体性は、その意味で、哲学が独断に陥ることを防ぎその徹底的な「批判性」を保持するための原点なのである。そして、レヴィナスとナベールにとって、問う者が自己に対してもっとも深い意味で批判的にならざるをえない状況が「倫理」にほかならない。そこで主体は基本的に「罪責性 culpabilité」というすがた

を取ることになる。<sup>(c)</sup>

レヴィナスの思索においてこの点をよく示すものとして、『全体性と無限』第一部中の真理と正義をめぐる省察を挙げることができよう。そこでレヴィナスは、「真理が生起する場である理論とは自己自身に不信の目を向ける者の態度である」(T154)という見地から、真理を可能にする「自己批判」の様態を探るのであるが、そのさい自己批判の二つのかたちが対比される。一つは「挫折の意識」、もう一つは「罪責性の意識」である(T155)。前者は自由な主体がさまざまな「必然性」に直面して自らの限界を知るところから生じる自己批判のかたちである。レヴィナスの考えでは、西洋思想において知や理論の出発点になるのもっぱらこのような事態である。挫折を通して自らの限界を知ったわたしは、世界の中心に場所を占めることを断念し、自己を自己から引き抜いて「普遍」のなかで生きようとするからである。ゆえに挫折の意識は全体性の認識の始点であり、その意味で「すでに理論的」(T155)なのである。だが、そのようにすでに普遍的認識たる真理を前提にしている以上、挫折における自己批判が真理を可能にするということはありえない。そしてそのことは、この自己批判が原則的に不徹底であらざるをえないことを示している。挫折はわたしの自由そのもの、その「自発性」を審問するには至らないからである。そこではわたしは自らの自由の限界をやむをえず認めるだけであって、自分が自発性をもち自由を行使すること自体には疑問を感じることはない。それに対して、「罪責性の意識」は、けっして普遍性の探究へと昇華させることのできない真の意味の自己批判を含んでいる。それが意味するのは自分が犯したあれこれの過ちのたんなる確認ではない。それは自らの自由の行使そのものの正当性を問いに付し、自己自身を「恥じる」ことであるとレヴィナスは言う。いかなる必然性の認識もこの自己審問を鎮めることはできない。なぜなら、レヴィナスの考えでは、それは「他者」との逃れえない関わり不可欠の契機だからである。自己を恥じるというのは、他者に面して自らの自由が無垢ではなく他者を殺し横奪しうるものであると気付き、そうして自己をどこまでも問いに付すというかたちで他者を求め続けることなのである。レヴィナス

が問題にする〈無限〉は、このような道德的意識の無限の深化としてのみ生起する「不均衡」(TIIXV)「優れた意味での不適合 inadequation」(TIIXY)であると言えよう。ともあれ「自己自身を恥じることのできる自由が真理を基礎付ける」(TIS5)のもであつて、その意味で「哲学は道德的意識とともに始まる」(TIS9)ことになる。この主張が倫理を第一哲学とする立場に直結することはもはや言うまでもあるまい。

ナベールの場合はどうであろうか。かれが真に根源的な反省は〈実存と行為の諸価値〉と結び付いた倫理においてのみ可能であると考へていることは、さきに述べた。倫理がかれの反省哲学においてもつこの特権性はどこから生じてくるのであろうか。『倫理のための要綱』の論述からそれを探つてみよう。この点に関して鍵になるのは、倫理的反省を起動させる否定的経験のもつ独特の性格である。いかなる種類の反省であれそれを引き起こし養うのはなんらかの否定性の経験であるというのが、ナベールの基本的見解である。ゆゑに根源的肯定に遡ろうとする反省哲学はあくまで否定的経験に寄り添つて進まねばならないのであつて、「最初にこの否定的要素を覆い隠して幻想と見做せようとするならば、それは、人間の経験においてより特徴的なもの、それを前進させるためにより多産的なものを無視しようという意志によるものである」(E66)と言わねばならない。そして真理の探究は誤謬に、芸術的創造は素材の抵抗に直面することを免れない以上は、真理や美の領域にも当然反省のはたらきは存している。だが、誤謬や抵抗はそれが克服されるやいなや忘れ去られてしまい、それとともに生まれかけの反省も止んでしまふ。真理探究や芸術的創造は、そうして「反省が身を置くべき点をたえずらすつねに前望的な創出」(E100)を続けるのである。それに比べて、過ちや悪といった道德的経験の否定性は特異なありかたをしている。それらは「わたしの命運に関わる」(E101)のであり、そこではわたしはわたしへと否応なく向けかえられ、自己自身へとますます強く釘付けにされることになる。『倫理のための要綱』を始動させる過ちの感情に関する省察は、その点を明示している。ただ一つの行為が自我の〈原因性 causality〉にまで反響しその全体を触発すること、そこにナベールは「道德的生のもつとも



謎めいた現象の一つ」(Begon)を見る。なるほど過ちの感情はこれこれの規範の侵犯を機縁とするかもしれないが、たんに自分が法に反する行為をしたという判断の痕跡ではない。この感情は、実際になした行為を超えて、「われわれの存在全体の有罪宣告」「われわれの価値の全面的問い直し」(Begon)へと向かわせる趨勢を潜めている。この趨勢を顕在化し突き詰めるという方途によってのみ哲学の〈始原〉principle というべき根源的なたらぎに触れることができる、とナベールは考えるのである。その意味で、「われわれ自身のわれわれ自身に対する、すなわち生成していくわれわれの存在の真のわれわれの存在に対する不平等を表す根本感情」(Begon)がナベールの反省哲学を貫いていると言える。ナベールにおいて、主体の基本的構造が「自己の自己に対する不平等」であるという洞察はけっして変わることはない。かれの思索は、この不平等を飛び越えようとするのではなく、それに対する自覚をどこまでも深めていき、ただその自覚を照らし出す「内的な光」(Begon)としてのみ根源的肯定のはたらきに接するのである。したがって、ナベールもまた、倫理的自己告発とともに尖鋭化する〈罪責性〉としての主体に哲学を動かす問いのなかの問いの在処を見ていると言ってよいであろう。反省哲学者ナベールの生前の最後の著作が『悪論』となったのはそのような事情によるものである。

以上の説明によって、レヴィナスとナベールの哲学がその発想の根において触れ合う地点に肉迫することができたとわれわれは考える。要約すれば、両者は共通して哲学的問いの源泉に〈倫理〉を置くが、それは、罪責性の自覚をますます深めていくというしかたでのみ自己自身へと結び付く〈倫理的主体性〉こそが〈問いのなかの問い〉であるという洞察によるものである。問題になるのは、全てを把握し了解するための始点ではなくむしろ全てを問いに付すための原点となる主体であり、それゆえ何ら欠如的ではない意味で〈不一致〉〈不平等〉そのものであるような主体なのである。<sup>9)</sup>だが、二つの思想のこのような突き合わせが各々の強調点の違いを際立たせることもまた事実であろう。同様に哲学の根に倫理を置くとしても、レヴィナスの倫理があくまで他者との対一面を原状況としてしているのに対して、

ナベールの根源的肯定の探究は、反省の方法に忠実に主体の道德的意識の内奥へと分け入っていくものである。その違いは、レヴィナスの思索が他者に対する暴力や横奪の可能性から始まるのに対し、ナベールの倫理が自ら犯した過ちを反省する主体から始まるという点によく表れている。とすれば、やはり両者は最終的には交わりえないのではなからうか。そのような疑問が生じてきても不思議ではあるまい。しかし、一方で『全体性と無限』から『他の仕方』へ、他方で『倫理のための要綱』から『悪論』へと、レヴィナスとナベールの思索が各々自らを徹底化していく様子に目を向けるならば、両者の辿る道程のあいだに興味深い照合を認めることができるように思われる。『他の仕方』のレヴィナスは、『全体性と無限』を特徴づけていた他者の絶対的な他性の強調を突き詰めることによって、かえって「主体性」の省察で全編を埋めつくすようになる。それに対して『悪論』のナベールは、『倫理のための要綱』を導く根源的肯定の探究を、ますます深まりゆく悪の否定性の自覚のなかで押し進めることによって、主体の自己に対する不平等を他者に対する断絶とはっきり重ね合わせるに至るのである。このことは、倫理を問いのなかの問いとする哲学における主体性と他者性の抜き差しならぬ関わりを証示するものではないか。そしてまさにこの点でレヴィナスとナベールの思索は交差するのではなからうか。次節ではこの問題を取り扱わねばならない。

## 第二節 主体性と他者性——レヴィナスとナベールの交差

レヴィナスにおける『全体性と無限』と『他の仕方』の関係、およびナベールにおける『倫理のための要綱』と『悪論』の関係を問うことは、かれらの思想の核心を捉えようとする者にとって避けて通ることのできない作業である。どちらの場合も、十年以上の時を隔てた二つの主著のあいだで、論述対象や強調点の置きかたにかなりの違いがあるように見えるからである。もっとも信頼に値するレヴィナス研究者の一人であるシュトラッサーは、『全体性と無限』と『他の仕方』のあいだに「転回」(U)を認める。ナベールについても、「根源的肯定」をめぐって『悪論』

の省察は『倫理のための要綱』より〈後退〉しているという指摘もある。<sup>(U)</sup>しかし、レヴィナスとナベールの二つの著のあいだに認められる変化は、かれらの基本的立場の変更を意味するものではないと思われる。そこにむしろかれらが自らの根本問題を深化させ思索を徹底化していくさまを見て取るべきであるというのが、われわれの見解である。以下の考察は、この見解を導きにして、レヴィナスとナベールの思索のなかにそれぞれ同様の手続きで分け入ることを試みる。まずは第一の著から第二の著への移行を検討し、そこにいかなる意味でかれらの思索の〈徹底化〉を見て取ることができるかを明らかにする。そのうえで、かれらの〈徹底化〉された思索が取るすがたとして第二の著の省察を取り上げる。このような考察を通して、倫理的主体性と他者性の関わりをめぐる二人の思索の交差がおのずと浮かび上がるであろう。

#### a レヴィナス

『全体性と無限』においてレヴィナスが目指すのは、絶対の〈他性〉を求める〈形而上学〉である。そのことは第一の印象的な書き出しにはっきりと示されている。「真の生が欠けている」。だがわれわれは世界のうちにある。形而上学は、この不在証明のうちで生起し、保持される。それは〈他処〉〈他の仕方で〉〈他〉へと向けられているのである」(TI3)。そして、「絶対に他なるものとは他者 *Autrui* である」(TI9)として、絶対の他性を他者の〈顔〉に読み取ろうとする点にこの著の独自性と魅力が存することは、周知の通りである。他者の顔は、一切の感覚要素を超え、全体性を裂開する絶対の他性のみをその内容として、何の覆いもなく自らを〈表出〉する〈示現〉 *epiphanie* である。それは他性そのものの「生きた現存」(TI3)にほかならないのである。この主張が『全体性と無限』の中核であり、もっとも目立つ部分であることは疑いないであろう。

とはいえ、この洞察のみによって『全体性と無限』を代表させるならば、レヴィナスの思索がもつ射程を捉え損ね

てしまふ恐れがある。たしかに、他者の絶対的な他性を直截的に強調する『全体性と無限』の論述には、そのような扱いを助長する面がある。しかし、われわれが第一節で触れたように、他者の顔の表出がそれに面する倫理的主体性の誕生と同一の事態であることを見落としてはならない。「顔が世界のなかに導き入れる表出は、わたしの諸力能の弱さに挑むのではなく、そもそも何かを為しうるといふわたしの力能に挑むのである」(TI172)とレヴィナスは述べる。この発言は、他者の顔が告げる絶対の他性とは何かを要約している。わたしを圧倒しその力能を砕く力は、絶対の他ではない。どれほど計り知れないものであれ、それはわたしが行使する力と基本的に同質だからである。他者の顔の他性は、いわば「倫理的抵抗」(TI172)としてわたしの自我の中核へと食い込んでくる。他者の顔とは、わたしがわたしであることを審問させるへ汝殺すことなかれの呼び掛けそのものであって、それに「耳を塞ぐことはできない」(TI175)という仕方であつたしを自己の審問に釘付けし、他と代替しえないへ唯一のunique者とするのである。レヴィナスが「責任」と名付けるこの事態のみが絶対の他性がそれとして生起する現場であることは、いくら強調しなくてもすぎではあるまい。「外部性について」という副題をもつこの著のあちこちで、レヴィナスが自我の「ヘアポジー」を自らの議論の地平として語るのは、そのためであると思われる。この著でその点について十分論じられているとは言えないが、少なくともそれが他者への無限の責任を主体性とすることによって「自我が自我として完遂される」(TI223)という事態であり、「自己における深化の次元」(Ibid.)、「内的生の新たな方向付け」(TI224)として位置付けられることは確かである。

したがって、へ生きた現存として他者の絶対の他性を直截的に強調する『全体性と無限』の物言いは、レヴィナスの思索の最終的な姿ではないと言ふべきである。それによって、へ外部性である他性そのものが倫理的主体性のへ内面性への向けかえとしてみ生起するという事態が覆い隠されるとき、へ表出やへ示現としてへ他を最大限に称揚しようという真摯な試みが、かえってへ他を同定しその他性を削ぐという危険を孕んでくるからである。

一九六〇年代のレヴィナスの諸論考を繙けば、かれ自身がこの危険に気づき、それを克服しうる他性へのアプローチを模索するようすを認めることができる。その新たな探究の鍵になるのは〈痕跡〉trace という観念である。他が真に他であるとき、それはいかなる意味でも〈現前〉せず、現前の根底からの〈惑乱〉dérangement としてのみ現前に関わる。他性に本質的なこの事態を、レヴィナスは痕跡という語によって浮かび上がらせようとするのである。痕跡とはあくまで何かあるものが残した跡であって、その何かを指示する〈表徴〉signe の一種でしかないと言いかもしれない。だが、何かが決定的に〈過ぎ去ってしまった〉ことを告げその〈過ぎ去り〉を指し示すところに、痕跡を他の表徴から区別する固有性を認めるべきである。その点を捉えて、レヴィナスは「痕跡とは、いわば一度も現存したことのないもの、いつも過ぎ去ってしまったっているものの現存である」(EDE201)と言う。そして痕跡のこの〈意味生成〉significance、〈退去〉retreat でしかない到来こそが、絶対的他性が生起する〈仕方〉であると考えるのである。

以上のように見るならば、『全体性と無限』とは一変して主体の「いかなる受動性よりもなお受動的な受動性」(AE18)を論の前面に出す『他の仕方』は、実は『全体性と無限』に端を発する他者の他性をめぐる思索の徹底化の所産であることが明らかになる。「存在の他へと移行すること。存在するのとは他の仕方である。他の仕方ではなく、存在するのとは他の仕方である」(AE6) (傍点部は原文ではイタリック体)。第一節の冒頭に置かれるこの宣言は、他を語ることがそれを実体化または存在化する危険を孕むことをはっきりと自覚し、他が他として生起する〈仕方〉に迫ろうとするレヴィナスの姿勢を要約している。それによって名詞の〈他〉が副詞の〈他の仕方〉autrement に場所を譲る。他を論述の〈主題〉とせず、その〈痕跡〉を辿り続けることよってのみ、真の意味で他性を問題にすることができるところである。『他の仕方』で他者の顔をめぐる記述が激減するのはそのためである。顔は「自己自身の過去の痕跡」(AE14)とされて、まさにその他性のゆえにこの著の論述の場から退くのである。そして、他が他として痕跡を残す場所なき場所は、『全体性と無限』では後景にとどまっていた倫理的主体性、より詳しく言えばそれ

を貫くへ他者への無限責任以外にありえない。主体性を「同一のなかの—he l'Autre-dans-le-Même」(AE32)と規定して中心に据えるこの著のレヴィナスの基本姿勢は、そこから出てくるのである。もちろんこれは不可視の他者が可視の主体を通して現れるという事態ではない。主体の主体性が根本的に倫理性であり、他者への責任として一切の存在を超えたところで自己に釘付けされるということそれ自体が、へ他の仕方である。他者への責任とは主体性の非一場所が位置し、へどこ?という問いが特権を失う場所である」(AE12)とレヴィナスは述べている。ゆえに「無限が栄光をもつのは主体性によってのみである」(AE18)と言わねばならないのであり、倫理的主体性がこの著の全省察の「結び目」(AE32)になるのである。<sup>(12)</sup>

だが、主体性がへ他の仕方であるというのは、具体的にはいかなる事態であろうか。『他の仕方』の論述は、へいかなる受動性よりもなお受動的な受動性」という誇張表現によってその事態に迫ろうとする。この表現は受動性と主体性の双方について前代未聞の考えを提示する。主体性と受動性を連関付ける場合、主体性を能動性と等置してそれを外から制限する働きを受動性と見做すのが普通であろう。能動性と受動性が対概念であること、一切の能動性を欠くならば主体は主体でなくなることは、自明であるように見えるからである。しかしこの表現は、能動一受動の対立以前のへ絶対的な受動性、いわば「いかなる借りにも先立つ負債」(AE14)を狙うものである。そのような受動性が主体を主体とする究極の次元となるのである。レヴィナスにおいて、この突飛な考えは抽象的な思弁の産物ではない。それは人間の主体の根を肉感的とも言うべき相で捉えようという独特の関心と相関している。その相はへ感受性、sensibilitéと名付けられる。したがって、感受性論を手掛かりにして『他の仕方』の思索に分け入るのが適当であろう。

感受性、感覚、感性的なものなどについて西洋哲学はさまざまに論じてきたが、極端な感覚主義を採る場合も含めて、総じて西洋哲学は「感性的なもの固有の意味」(AE76)を取り逃がしてきたとレヴィナスは断じる。この問題

への西洋哲学のアプローチは、つねに「感じるものと感じられるものの一性」(Ibid.)という前提に縛られてきたからである。その場合、いかに感性的なものの「無媒介」性、「直接所与」性を強調しても、それは知性と物の合致を真理基準とする認識論および存在論に道を開くものでしかありえない。それゆえ「知識論的 gnoséologique 役割」(AEB1)を引き受け「全体の像」(AET1)と化した感受性しか扱えなかったと言うのである。だが、レヴィナスによれば、まさにこのように設定された「全体性」に裂目を入れる点に感受性固有の性格を認めなければならない。「ただ被る」と「pur subir」、いかにしても主体の「志向性」に転じえないがゆえにかえて「全体の像」と化すことなくわたしの「わたし性」を証するこの「受忍」patience を、レヴィナスは感受性を感受性たらしめる中核と見做すのである。

この点を理解するために見逃せないのが、『他の仕方』の全編にわたって、感受性と交換可能な術語として「傷つきやすさ」vulnerable という表現が用いられていることである。傷は、だれにも代わってもらえないわたし固有の経験でありながらけっしてわたしの能動的なはたらきに同化しえない点で、絶対の受動性が主体の主体性であること  
を照らし出す特権的な事例となる。とはいえ、レヴィナスにとって、傷とは感受性のありかたを印象付けるイメージに過ぎないものではない。かれは感受性としての主体性を「受動性と断念としての身体」(AET100)と同一視する。わたしがわたしの身体であること自体、いわば傷つきやすさとしての主体の生きられた形象なのである。「受忍」を根本とする感受性の固有性は、身体をただ行為能力の座として捉える見方によっては覆い隠されてしまう身体性のこのような次元と一つなのである。そこに眼差しを向けなければ、快苦を感じうる身体の厚み、「血肉をもった主体性」(AEB9)に達することはできない。この点に関わる数々の刺激的な省察が『他の仕方』の論述を彩っているが、なかでも注目に値するのは「老化」をめぐる省察であろう。ひとは年を取ろうとして取ることはできない。若い時はわたしの一切の自発性を擦り抜けてただ「過ぎ去る」のである。とはいえ全てを消滅へと導く大なる運命が問題になるのではない。老化とはなによりも皮膚に刻まれた皺や衰えた足といった「齢の重さ」(AEB7)である。それはあくま

で主体の根源の様態であり、〈受忍〉そのものとしてのわたしの身体なのである。詳論する余裕はないが、この省察が感受性と時間性の根本的繋がりを示すものであり、それもまたこの著作の重要な関心事であることを付言しておきたい。絶対的受動性 *Passivité* とは、想起不可能な過去 *Passé* (レヴィナスはそれを〈無一始原〉と呼ぶ)、〈過ぎ去り〉 *passage* そのものとしての時間なのである。この考えが上述の〈痕跡〉論と響き合うことは言うまでもないであろう。

レヴィナスが〈他の仕方で〉を主体の主体性そのものとして掘り出すのは、以上のようにしてである。主体の核になんらかの自発性を見る通常の見方によってはいつもすでに忘却されているこの前代未聞の次元への目覚めが、かれにとって〈他者への無限責任〉であり、『全体性と無限』で言われた〈内的生の新たな方向付け〉の具体的なすがたなのである。他者への責任が「主体における自己―自身」の抑ええない回帰 (AEl38) と同定されるのはそのような意味である。もちろんこの〈自己―自身〉は磐石の自己同一 *identité* を指すのではない。それは「自己に対して不相等で存在を欠いている自己―自身」 (AEl36) であり、自己脱去 *dépouillement* そのものであるような自己定立なのである。しかしつぎのような疑問が生ずるであろう。絶対に受動的であり始まりなき受忍である主体性が、いかなる意味で〈倫理的〉でありうるのか。塞ぎえない傷口に曝されて、それは故なき孤独な苦しみそのものであり、悲劇的で意味を欠いた実存でしかないのではないか。だがこの反問はなお主体性を自発性と同一視する立場に囚われている。レヴィナスにとって、〈受動性〉〈傷つきやすさ〉〈自己との不相等〉とは欠如的、否定的な事態ではない。それは、いかなる否定性よりも手まえて、主体性を貫く〈他の仕方で〉が他者の〈ために〉 *pour* という〈筋〉 *intigue* を跡付けているようすを示している。主体が能動的で一切の傷を免れているならば、他者に対してその他性を無化する以外の関わりはありえないであろう。そのような主体は主体性を失って〈全体性〉に溶解される定めにあることが、『全体性と無限』以来のレヴィナスの存在論批判の要諦であった。要するに、傷とはわたしを〈意に反して〉 *contre soi* 他



者たちへと繋げる開口なのである。『他の仕方』はこの事態を的確に表す新たな術語をもっている。それは他者の〈近さ〉proximite という語である。『全体性と無限』で〈外部性〉として語られた他者は、「十分近いということのない」(A103)近さとして捉え直される。他者の他性とは無限の距離ではなく、むしろ自己よりもなお自己に近い近さであり、そのようなものとして無媒介的に感受される。それゆえ近さは「感受性の意味」(A23)であって、倫理的状况においては、絶対に受動的な主体は「近づく主体の主体性」(A104)として「意味のなかの意味そのもの」(A25)となるのである。

## b ナベール

道徳的経験に独特の否定性に促されてどこまでも深まりゆく〈自己の自己に対する不平等〉の自覚を照らす〈内的な光〉としてのみ、反省哲学は〈根源的肯定〉のはたらきに接することができる。第一節で見たように、この洞察が『倫理のための要綱』の全論述の軸であった。だが、根源的肯定に迫り着くやいなや、ナベールは「確実性」や「傷つけ得なさ」Invulnérabilité という表現によってそれを積極的に描き始める。その光に照らされているのを知るとき、いかに強く否定的な経験に囚われた者も〈再生〉の可能性を得ることができる。そこでは「われわれの存在の根源的捉え直し、すなわち再生がいかなる瞬間にも可能であるという確信」(B27)が沸きおこるのである。その意味で根源的肯定のはたらきは「自我に住まう神」(B27)とさえ言われる。そしてナベールの考察は、このはたらきからの〈呼び掛け〉が現実世界でそれを〈検証〉Verificationしようとする主体の絶え間ない努力へと転じるさまを描き出すのである。幾人かの論者がこの著にナベールの根源的肯定論の一種の頂点を認める所以は、以上の点に存している。

しかし、根源的肯定の確実性の称揚によって、それに触れさせる逆説的な自覚が除去されるわけではない。「反省倫理的主体性をめぐって

の運動が根源的肯定へと赴くのはそこで安らうためではない」(BET7)とナベールは断言する。かれが〈検証〉と呼ぶのは、反省の末に無謬の始原に達した者の現実世界への堂々たる還帰ではない。むしろそれは同時に自らの行為がいつも根源的肯定を十分に検証しえないことを悟らせ、〈自己の自己に對する不相等〉をますます強く自覚させる過程である。つぎの洞察はこの事態と響き合っている。「われわれは始原から自らの行為を照らす光を得るが、力を得るのではまったくない。純粹自己意識(始原のはたらきの別名——筆者註)は全てを命ずるが何も為しえないのである」(EE205)。この点から『倫理のための要綱』の論述を見直すならば、とくにその終盤にきわめて興味深い主張を認めることができる。それは、わたしが自己の無力を自覚させるだけの根源的肯定と積極的な関係を結びうるとすれば、ただへ他の意識との交流 *commence* においてのみだという主張である。「自分が到達しなかったことを知り、到達できると考えるのを断念するものに他の意識たちが到達したと意識は言う」(EE209)のであり、そのようにして「他の意識はわたしをわたしの存在への道に置く」(BET5)のである。そうであるなら、根源的肯定の内面性への還帰という筋だけでナベールの思索を捉えてそこからこの著を評価する態度は、片手落ちと言わざるをえないであろう。とはいえ、この著が主体の反省と他者との交流の結び付きの根拠を十分解明しえていたとは言い難い。他者との交流の重要性が繰り返されても、それが主体の反省を基調とするこの著の省察に別のところから加えられたかのような印象を拭い去ることはできないのである。第一節で述べたように、この著の叙述は自我にその全体を審問させる否定的経験を出発点とするが、そのさいすで見た過ちの感情と並んで「挫折」と「孤独」の感情が取り上げられる。そのなかで他者との交流という主題との繋がりが明示されているのは孤独の感情のみである。この事実一つからしてもいま述べた印象が確認されるであろう。

さて、主体と他者の問題に関する『倫理のための要綱』の以上のような不徹底を念頭に置いて『悪論』を読むならば、そこにナベールの思索の「深化による前進」<sup>13)</sup>を認めることができる。それが『悪論』に関するわれわれの基本的

見解である。〈悪〉を焦点として自らの哲学を組織し直そうとするこの著のナベールは、根源的肯定の自覚のもつ逆説性、その「絶対矛盾」性の主張をいっそう先鋭化する。根源的肯定とは悪の経験の「可能性の条件」(EMIST)以外のなものでもないものであり、その確実性は悪の打ち消し得なさを知らしめるものでしかないと言うのである。それゆえ省察の出発点は〈善となしえないもの〉「Injustifiable」の感情一つに絞られる。それはわたしに〈そんなことがあつてはならない〉と叫ばせる悪の衝撃の原点であり、いわば悪の経験の生地である。この現場を離れて悪をへ説明しようとする全ての態度は、悪がほかならぬこのわたしを触発するものであることを忘れさせ、悪を悪ならざるものに変えてしまう。この感情をどこまでも深化していくことが、悪の経験を問う唯一の仕方であると同時に眞の反省哲学の遂行であるということ。それが『悪論』を貫くナベールの確信なのである。ここで注目すべきは、〈善となしえない〉という判断が覆り領域の広さである。それはわたしの意志や行為の邪悪さのみならず、他者のいわれなき苦しみ、愛する人の喪失、戦争の勃発など災いや不幸に分類されがちな事柄にまで及ぶ。それゆえ、この感情の深化に付き従うことによつて主体を主体たらしめる始原に迫ろうとするナベールの考察は、同時に主体が他者や世界と結び抜き差しならない関わりを突き詰めるものにならざるをえない。以上の点から、主体と他者の問題に関して、『悪論』が前著の示唆的な考察を押し進め徹底化するものであると期待することが許されよう。そのような視角から、以下この著の具体的な論述を検討していきたい。<sup>(14)(15)</sup>

善となしえないという感情は、そのように判断させる事柄がどこから来るのであれ、ほかならぬこのわたしに突き刺さるものであり、ただ自我へと還りその判断のうちに入り込んでいくように促すものである。ゆえに『悪論』の反省哲学はこの感情の圏域でのみ遂行されるのであり、それが開示する始原のはたらきは「われわれの感情(善となしえないという感情——筆者註)の保証」(EMIST)にはかならないのである。ここに感受性論として倫理的主体性を問題にするレヴィナスの問題設定との意味深い相似を見ることもできよう。

この感情の深化に分け入っていくにあたって、ナベールがまず取り上げるのは、主体が自らの過ちを悔いて〈罪責性〉の感情を研ぎ澄ましていく過程である。義となしえないものの広がりやどれほどであれ、この罪責性の経験が自我をその内奥へと折り畳ませる道程をよく浮き彫りにするのは確かだからである。その点でナベールの省察は『倫理のための要綱』の過ち論の捉え直しから出発するとも言える。それは、自らの過ちに対する悔恨は道德規範の侵犯には還元できないこと、一つの過ちは行為者の自我全体に反響せずにはいないのであり、過ちを悔いる者はそれを通して透かし見られる自らの自我の〈原因性〉を悔いることをあらためて強調するのである。しかし、この著のナベールはそこからすぐに根源的肯定の確実性へと向かうのではなく、この事態に踏みとどまり誇張的な言い回しによってそれを際立たせることに努める。自我の原因性の告発にまで至る悔恨とは、わたしは「いつも」*depuis toujours*「いかなる状況でも」*en toute circonstance* 自らの義務を裏切ってきたという痛切な自覚にほかならない。二つの強調語は、わたしが意志によって〈選択〉しうる裏切りが問題ではないことを示している。それは、さまざまな選択肢がわたしに現れてくる「可能事の発出」*surissement des possibles* にまで遡る事柄として考えられねばならない。ゆえに現実の行為を超えて「想念、夢、流産した可能性」まで及び「より広い責任」(EM68) が問われてくる。深化された罪責性の感情は、わたしの意志が動き出す瞬間、わたしが〈自分の〉選択肢を得るはたらき自体に、〈自愛〉*amour de soi* と名付けうる〈不純〉を識別させるのである。わたしの意志によらないのにわたしをわたしと化すものとしてどこまでも責任を感じなければならないこの原初のはたらき、「自分がしなかったことに対して支払わねばならないような負債」(EM76) (これはナベールとレヴィナスの相似を強く印象付ける表現である) を、ナベールは端的に〈罪〉と呼ぶ。主体の構成そのものである「根源的事実」(EM95) が罪なのである。とはいえ、それはひととは生来罪人であるというような人間論的思弁ではない。あくまで〈この〉わたしが自らの罪責性を反省的に突き詰めるなかで到達する〈自覚〉の事柄である。罪が「自我が自己自身に付けた傷」(EM83) と規定されるのはそのためである。徹底的な反

省哲学は、自我の全体を告発するこの自覚のただなかに、それを成立させるさらに内奥のはたらきを見分けねばならない。根源的肯定のはたらきは、そのような仕方でのみ触れられるのである。「意識が最終的に気付くものは悪の反省的経験」を可能にする精神的なはたらきである」(EM158)と言われるのはこの意味である。それゆえこの「悪の反省的経験」は一種の両義性を帯びることになる。それは、自我全体を審問し負いえない責任を負わせる一方で、自らを告発する始原のはたらきへと自我を自覚めさせ、自らの存在そのものの「義認」(justification)を求める欲望をかきたてるのである。以上見てきた事態を凝縮して言い表わすならばつぎのようになる。「根源的にいつの時もわたしたちはそうあるべき存在ではないということが真でなかったとすれば、規則を侵犯しその規則との関わりでのみ評価されたわれわれの個々の行為に罪の感情が伴うこともないであろうし、そしてわれわれは自らの真の存在についてまったく無知のままであろう」(EM96)。

過ちの感情を起点とする以上の省察は、しかしながら『悪論』の半面にすぎない。先述のように、この著の議論を導く「義となしえないもの」の感情は自ら犯した過ちへの悔恨にとどまらないからである。はたして愛する者の死や戦争の悲痛さは、悔恨と同じ仕方でのわたしを触発するであろうか。この問い掛けを通して見るとき、『悪論』の後半部の省察がもつ重大な意義が浮かび上ってくる。「意識の内密性における罪は意識相互の関係における断絶 secession と同一」(EM118)であり、前者のみから罪を規定するのは自我をその生きる現場から切り離す抽象だという考えが、そこでは中軸になるからである。罪が自我を自己自身に固着させる原初的な意味での「自己愛」であるとすれば、「自我が自己自身に付けた傷」は同時に自我を他者たちから引き離す裂け目になるのではないか。すなわち過ちの原因としての自我の全面的自己審問は、いかに内的なものに見えても、自己の存在自体を他の意識との隔たりを生み出すものとして自覚するはたらきと相即せずにはいないのではないか。そのような見方に立って、ナベールは反省哲学の立場に何ら変更を加えずに自らの悪論を主体と他者の関わりにまで拡張することができるかと考えるのである。この考

えはかれの反省哲学に重要な帰結をもたらすことになる。それによって、自我をその根から告発し罪として自覚させる始原のはたらきは、同時に他者との断絶をそれとして経験させる「一性の始原」(EM114) *principe d'unité* でなければならぬことになるのである。ナベールの言う「一性」とは、わたしと他の意識を繋げたり包み込んだりする第三項のことではない。この洞察が悪の反省的経験の深化の果てに達せられるものであることを今一度強調すべきである。それゆえ、一性の始原を神話的な無垢の状態と同定し、現実化された分離を確認するだけの作用を自我に振り分ける考えもまた、反省哲学の立場からは退けられねばならない。問題になるのはなお自我を自我たらしめるはたらきであり、まさにそのはたらきに、他者との断絶を創り出しつつ自らがそのつど否定するものとして自我が一性の始原を自覚するさまをナベールは看取するのである。「全ての失業園は困窮のなかにのみ見出だされる。われわれが一性を意識しうるのはそれを裏切るはたらきによってのみなのである」(EM123)。以上のことから、自らの全体を問いに付す罪悪意識、無限の責任意識は、他者との関わりにおける全ての意味での葛藤や挫折を自らの過ちと同様に重く感受せざるをえないことがわかる。ここに「倫理的な」主体の主体性と一体になった他者との関わりを鮮やかに浮かび上らせる独自の思索を認めることができよう。そして、他者の「認識」という問題設定からはけっして到達しえないこの洞察は、ナベールの思索を先に見たレヴィナスの思索にかぎりなく近付けるものであることが見て取れるであろう。

しかし、悪の重みとともに進む反省哲学は、悪の経験の可能条件の指摘にとどまることはできない。この哲学は、悪の経験の深化を通して浮かび上がる「義認」の欲望の向かう先を見定めたいと切望せずにはいられない。だが、以上のように捉えられた倫理的主体性にとって、義認とはいったい何であらうか。主体にのしかかる悪の重荷を忘却させる道は全て、ナベールの方法態度からして拒否されねばならない。反省によって悪の重荷を自らに引き受け、ほかならぬわたしの「意識の具体的歴史」(EM140)の構成要素と化すところでのみ、義認の欲望は自覚されるからである。

しかしこの欲望は無力で悲劇的なものではなからうか。わたしが背負う悪の重荷が他者との関わりにまで及ぶという事実は、この点に関して決定的であるように見える。わたしの意志的行為が他者に悪を被らせた場合、わたしがどれほど深くその行為を悔いて〈改心〉しても、それによって他者が被った悪を帳消しにすることはできない。そこには「絶対的悪」(EMIO)が存するのである。とすれば、義認への道を切り開くには、反省の立場を撤回して超越的な存在の加護を求めるしかないのではなからうか。そうではない。他者との関係においてもっとも深くなる罪という名の傷は、ただ他者との関係においてのみ癒されることができる。ナベールは言う。「問題になるのが不幸な者であれ、罪ある者であれ、もししかるべきときに他の意識の無償の行為が来たるのでなければ、悪は倍加されることになる。その無償の行為は、宥めの源泉、義認の約束となるのである」(EMIO6)。罪の自覚において逆説的にのみ根源的肯定に触れる主体は、そのありかた自体によって他者との絶対的な出会いを求める。そして、無償の行為によって進んで苦しみに入り来たる他者と偶然に出会うところでのみ、罪を自覚させるだけであつた根源的肯定の積極的なすがたを垣間見るのである。「絶対的なものの通過と息吹」(EMIO7)が感得されうるとすればこの法外な交わりにおいてのみであること。『悪論』が最後に見出だす微かな希望の光はこのようになるのである。「他の意識はわたしをわたしの存在への道に置く」という『倫理のための要綱』の示唆的な一節は、振り返って見ればこのような事柄を指していたと解することができよう。信頼すべきナベール研究者ノランとともにつぎのように纏めたいと思う。「罪の意識は少なくともコミュニケーションの可能性を取り戻させ、それによって義認がどこから来るかを示す。それはわたしたち自身からでも外部の神からでもなく、他者との出会いからである。主体性はある意味ではそれ自体罪であるが、同時に義認が可能になる唯一の場合なのである」<sup>(16)</sup>。

### 第三節 問われてくる事柄

以上二節の考察によって、〈倫理的主体性〉の哲学という角度から見るとき、レヴィナスとナベールの思想がどれほどたがいに接近し根幹において重なるかを、各々の展開に即して示すことができたと思う。二つの思索が掴み出した共通の事態をつぎのように要約しうるであろう。倫理的主体の主体性は逃れえない全面的自己審問であるが、それは他者との根源的に〈非対称的〉な関係と唯一かつ同一の事柄である。あらゆる罪責に先立つ罪責性として〈へ傷〉そのものである倫理的主体性は、「相互主体的空間の湾曲 *courbure*」(T126)の一角として根源的社会的なものである。〈問いのなかの問い〉の出所はそれであり、哲学的問いの源泉が倫理であるという洞察はこの事態に支えられるのである。こうして〈ナベールとレヴィナスを友とする〉哲学の特性を浮かび上らせるといふ本稿の課題はひとまず果たされたと言えよう。だが以上の考察はさらなる問いを引き起こさずにはいまい。このような哲学はいかなる意義をもつであろうか。とりわけかれらの思索が現代に定位してそれまでの哲学全体を根本から問い直す体のものである以上、それが現代の哲学においていかなる意義をもち、いかなる新たな問題を見させるかを問わねばならない。この作業に本格的に取り組む余裕はもはやないが、本稿を閉じるにあたって二三の見通しを書き留めておくことは、以上論じたことの射程をあらためて照らし出すという点で無意味ではあるまい。

第一に、倫理的主体性に固執するこのような思索は、現代の哲学において徹底的な批判を受けている人間中心主義を超えて、〈人間の主体〉の意味へのまったく異なったアプローチを可能にする。認識の〈究極的基礎付け〉を自認するいわゆる〈近世的主観性〉が批判し尽くされたあとも、なお「究極的義認」*justification ultime*への要求そのものとしての主体は残る。それが実践哲学という限られた枠内での問題ではなく哲学的問いの根幹として掘り起こされるべき事柄であるというのが、レヴィナスとナベールを繋ぐ主張であった。ナベールが自我の自らへの不平等を「人



間の人間性 humanitas」(EM169)として捉え、レヴィナスが「ヒューマニズムが否認されねばならないのはただそれが十分人間的ではないからである」(A166)と断言して自らの思索を「人間的なものの意味」の探求と見做すのは、そのためである。主体性をめぐるこの見解が、現代哲学においてますます重要な位置を占める「他者」の問題に新たな光を投ずることはもはや言うまでもあるまい。それが抉り出す「相互主体的空間の湾曲」は、たとえ相互主体性は超越論的自我において開示されるというフッサールの考えをかれが想像もできなかった意味で解させるであろう。

だが、この問題に関して、レヴィナスとナベールのあいだには微妙だが重要な差異が残っている。倫理的主体性を成す果てなき自己審問と一つである他者への関わりが「非対称的」であらざるをえない点では二人の考えは一致している。その意味で「ナベールとレヴィナスを友とする」思索を自己の証しと絶対的なものの栄光の「等根源性」という枠内に収めようとするとリクールの見解は問い直されるべきであろう。しかし、ナベールがこの非対称性を照らす光を主体の「始原」に認め、それを自覚する自由だけは主体に残しているのに対して、レヴィナスにおいては、主体がそれに目覚めるのは「絶対的受動性」の相のもと、いかなる光も届かない闇のなかでしかない。<sup>(19)</sup>それゆえかれの言う責任はいかなる始原的な意識にも先立つかたちで主体を襲う(レヴィナスが感受性と呼ぶのはこの事態であった)のであり、主体の自由なはたらきによって確認されるやいなや変質してしまうのである。レヴィナスから見れば、ナベールの倫理は「他」をめぐる省察を最後の一点まで詰めえなかった不十分なものと映るであろう。しかしかの他の意識を「絶対的なもの通過と息吹」として識別するのはなお「絶対矛盾的で無力であるとはいえ」わたしの内奥のはたらきであるという考えは、レヴィナスにとっては主体による他者の選別に繋がるがゆえに認められないはずである。だがナベールに言わせれば、レヴィナスのように他者への非対称的な関係を主体の絶対的受動性に切り詰めてしまえば、他者たちとの具体的な交流を始めから度外視することになり、自我の「アポロジ」が何を意味するのかがわからなくなる。二人の思索の差異が突き付けるのは、要するに徹底化された倫理的主体性の哲学における自由と責任の

連関という問題である。それは、かれらの思索に促されてこの哲学の可能性を問い尋ねる者にとって、避けて通ることのできない重要な論点となるであろう。

最後に付言しておきたいのは、レヴィナスとナベールの倫理が〈無限〉や〈絶対〉と直結するものとして構想されている以上、倫理的主体性の哲学が現代の宗教哲学にもたらしうる貢献を探ることがきわめて興味深く多産的な作業になるということである。実際、本稿では触れえなかったが、倫理から哲学そのものを問い直そうというかれらの試みは、その同じ作業によって〈神〉の問題の鍔直しをも狙っている。たとえば『全体性と無限』のレヴィナスは、上述の〈相互主体的空間の湾曲〉について、「この〈空間の湾曲〉はおそらく神の現存そのものである」(TI267)と述べる。もちろん、かれが〈痕跡〉について語ったように、この現存はあくまで不在の現存でなければならぬ。だがそれはたんに否定的な意味の不在ではない。倫理によって磁化された相互主体的空間は存在と非存在の対の彼方で〈意味する〉のであり、その意味作用が「存在に汚されない神」(レヴィナス)、「主辞なき述辞」すなわち「神的なもの」(Being)でしかない神」(ナベール)そのものである。<sup>(20)</sup>ここに、「神は存在しない」というニヒリズムに刺し抜かれながらも、〈存在しない〉ことを神固有の次元として捉えうる視座を開くことによってこの命題を積極的に読み替えようと努力を認めることができるのではないか。そしてそれは現代の宗教哲学のありうべき方向性を示しているのではなからうか。

以上書き連ねた見通しは、もちろんまだ練り上げの足りない不完全なものである。それらを手掛かりにレヴィナスとナベールが先鞭を付けた倫理的主体性の哲学の広がりや可能性をさらに深く追究していくことを、今後の課題としたい。

註

レヴィナスとナバールの著作からの引用は、以下の略号とページ数によって本文中に記している。  
Emmanuel LÉVINAS;

TI: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, M. Nijhoff, 1961.

EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (réimpression conforme à la première édition suivie d'Essais nouveaux), Paris, Vrin, 1967.

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, M. Nijhoff, 1974.

Jean NABERT;

EL: *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1924.

EE: *Éléments pour une éthique*, nouvelle édition avec préface de Paul Ricœur, Paris, Aubier, 1943-1960.

EM: *Essai sur le mal*, nouvelle édition avec introduction par Paule LEVERT, Paris, Aubier, 1955-1970.

DDD: *Le désir de Dieu*, avec préface de Paul Ricœur et avertissement de Paule LEVERT, Paris, Aubier, 1966.

(1) ナバール自身による〈反省哲学〉の哲学史的把握については、『フランス百科事典』に寄せられた次の論文が参考になる。  
no。

Jean NABERT, "La philosophie réflexive", in *Encyclopédie française*, XIX, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957, 1904-14/1906-3.

(2) Paul RICŒUR, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", in *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, coll. Langages, À la Baconnière/Neuchâtel, 1989, pp. 17-40.

(3) リクールとナバールの思想的関係については次の拙著を参照されたい。

杉村靖彦『ポール・リクールの思想——意味の探索——』東京、創文社、一九九八年、第一章第三節「リクールとナバール」。

論理的主体性をめぐって

- (4) Paul RICEUR, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", op. cit., p. 37.
- (5) Ibid., pp. 38-39.
- (6) Jean NABERT, "La philosophie réflexive", op. cit., 1904-14.
- (7) Paul RICEUR, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", op. cit., p. 24.
- (8) レヴィナスがこのような存在論批判をとくに激しいしかたでぶつけるのがハイデッガーに対してであることはよく知られているが、遺稿のなかでしか名指ししていないものの、ナベールもまた同趣旨のハイデッガー批判を負けず劣らず強い調子で繰り広げている(たとえば EM151-153 を参照のこと)。しかし、ただ従来の存在論を根本から〈解体〉Destruction することと引き替えたのみ存在の問いを追究するハイデッガーのような思索を他の存在論と同等水準にまで引き下げて扱うのは、不当な歪曲ではないか。むしろハイデッガーの言う〈存在論的差異〉は〈参与〉の思想に対する徹底的な異義申し立てであって、レヴィナスやナベールが掘り出す〈問いのなかの問い〉と触れ合うのではないか。ハイデッガーの側に立てばそのような疑問を提出することができよう。事実、レヴィナスとハイデッガーについては、今述べたような関心から両者の思想を突き合わせようという研究も幾つか存在する。参考までにその代表例を挙げておく。
- Jacques DERRIDA, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228.
- Jean GREISCH, "Éthique et ontologie. Quelques considérations "hypocritiques", in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, l'acte du colloque de Cersisy-la-Salle, dirigé par Jean GREISCH et Jacques ROLLAND, Paris, CERF, 1993, pp. 15-45.
- Jean-Luc MARION, "Note sur l'indifférence ontologique", in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, op. cit., pp. 47-62.

この問題はさらに突っ込んで考察されねばならない。レヴィナスとナベールには、ハイデッガーの思想の新しさを十分認め、いま定式化したような疑問が出てくるのを承知のうえで、あえて一面的な批判を行なっている向きもあるだけに、事態は複雑で

あるが、そこに現代哲学の根幹に関わる問題が存しているのは確かである。

(9) 実は『他の仕方』での一度だけの直接的な言及に加えて、レヴィナスは、ラッコワの著『挫折』の書評のなかという間接的なしきたりではあるが、ナムーールの名を記している。興味深いことに、そこでは、「存在の実定性とは他なる実定性」たんに存在の全体性に統合されるのではない真の原因性」「超越の様態そのもの」という、レヴィナス自身のテーマと見紛うばかりの事態を告げるものとして、「人間存在の自己自身に対する不平等」というナムーールの表現が、「示唆的な言い回し」と評価されているのである。この事實は、われわれがこの節で取り組んだレヴィナスとナムーールの思想の突き合わせの正当性を側面から支えるものと言えよう。

Emmanuel LÉVINAS, recension de *Léhec*, par Jean LACROIX, Paris, PUF, 1964, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 71, 1966, pp. 247-248.

(10) Stephan STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas*, Den Haag, M. Nijhoff, 1978, SS. 219-251; "Emmanuel Lévinas. Ethik als erste Philosophie", in Bernhard WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, SS. 218-220.

(11) Ludovic ROBBERTS, *Les grandes lignes de la philosophie de M. Jean Nabert*, Thèse pour le doctorat de l'Université de Louvain. Cité par Paul NAULIN dans *L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963, p. 480.

(12) キブラメリは主体性についてこのように省察し「レヴィナスの哲学の中心そのもの、その本質的な新しき」を見る。われわれは、その見解を全面的に賛同する。

Fabio CIARAMELLI, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1989, p. 186.

(13) Paul NAULIN, *Le Problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Clermond-Ferrand, Faculté des lettres et des sciences humaines de Clermond-Ferrand, p. 59.

(14) 論文「J・ナムーールにおける〈過失〉の問題」で、久重忠夫は『倫理のための要綱』の過ち論はもっぱらカント的な道徳

規範の侵犯を起点としており、自らの過ちの被害者を問題にするという視点が欠けていると批判する。そうして「対他的想像力を土台にしてしかも自己に向けられた他者の非難と告発のまなざしを想像する想像力」(186)を射程に入れた議論を展開しなければならぬと提言するのである。われわれが以下明らかにしようとするのは、『悪論』のナベールはまさに久重のこのような要請に応えうる省察に取り組んでいるということである。

久重忠夫「J・ナベールにおける〈過失〉の問題」『倫理学年報』二三号、一九七四年、一一五～二七頁。

- (15) 本稿で触れる余裕はないが、ナベールの悪論がカントの根本悪論をかれなりに捉え直す試みでもあることに注意を促しておきたい。かれの博士論文の副論文は「カントにおける内的経験」と題されており、カント哲学からの触発はかれの全思索を動かしていると言っている。この点について高橋克也が卓見に満ちた諸論考を著している。

高橋克也「行為する自我と内的経験—J・ナベールを手掛かりにして」『東京大学文学部哲学研究室論集』二二、一九九四年、七七～一〇〇頁。

——「根本悪と他者—カントとナベール」『東京大学文学部哲学研究室論集』一四、一九九六年、一一～二二頁。

- (16) Paul NAULIN, *Le Problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, op. cit., p. 75.

- (17) この術語は「リクル、ナベール、レヴィナス等の思想を批判的に撰取しつつ独自の「受苦の現象学」を構想するポニーに依っている。

Jérôme PORÉE, *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, J. Vrin, 1993.

- (18) Edmund HUSSERL, *Cartésienne Meditationen*, Husserliana Bd. I, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, §58.

- (19) 論文「意識から覚醒へ」で「レヴィナスは「絶対の不眠への還元」としてこの覚醒を描いている。それは不眠の夜の眠りえなさと同質のものなのである。

Emmanuel LÉVINAS, "De la conscience à la veille", in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, seconde édition revue et augmentée, 1986, pp. 55-61.

- (20) Jean NABERT, "Le divin et Dieu", in *les Études philosophiques*, juillet-septembre, 1959, pp. 321-332; *Le désir*

*de Dieu*, op. cit.; “textes inédits”, in Paul LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris Seghers, 1971, pp. 129-184.

〔付記〕 本稿は平成九年度文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（筆者 すぎむら・やすひこ 日本学術振興会特別研究員）

wisdom about the evils inherent in a community of the living only and about the way to overcome those.

The reason why, in his final years, Tanabe propounded a “philosophy of death” is that at present the philosophy of life is bankrupt. Philosophy of life, by seeing life only from life, by having lost the eye to see the other dimension that pervades life, invites the impoverishment of life and becomes the source of various diseases and alienations that plague present-day society and culture. To expand the scope of our vision and to come to a way of thinking that can see life from the death that is immanent in life, that was the central intent of Tanabe’s final *opus*, “Philosophy of Life or Dialectics of Death?”

Tanabe called the world of existential communion, wherein living and dead go freely in and out and life and death interpenetrate, a “monadological existential communion.” As such, this world has the possibility of throwing new light on the traditional problems that surround the core of religion. In this article, the themes of “Kingdom of God” (of Christianity), “Pure Land,” “Original Vow of the Tathāgata,” “Alaya-vijnāna” (of Buddhism), “anamnesis,” and so on, are pursued in connection with that thought of the later Tanabe.

## Sur la subjectivité éthique. Lévinas et Nabert

*par* Yasuhiko SUGIMURA  
Chercheur spécial  
à la Société japonaise  
pour la promotion des sciences

La présente étude est consacrée à Lévinas et Nabert, deux philosophes français contemporains. Nous nous proposons de rapprocher leur pensée sous l’angle de la “subjectivité éthique.”

Ces deux philosophes, chacun d’une originalité remarquable, s’opposent



dans la mesure où on peut dire que Lévinas est souvent abordé à travers le cliché de “l'éthique de l'autre” et que Nabert, de son côté, est considéré simplement comme un “philosophe de la réflexion”. Cependant si on réfléchit à la motivation profonde de leur philosophie, on comprendra comment ces deux pensées peuvent se retrouver sur un terrain commun : elles discernent, toutes deux, que la subjectivité proprement éthique, subjectivité caractérisée comme remise en cause interminable de soi-même, responsabilité toujours croissante est “la question des questions” qui doit être la source de la philosophie. Ce n'est plus ici le sujet comme fondement dernier de la certitude épistémologique, mais plutôt l'origine d'où tout est mis en question. C'est dans ce sens que l'on peut attribuer à l'éthique la position jadis dévolue à la “philosophie première”.

En plus, il est remarquable que la subjectivité ainsi comprise trouve sa détermination la plus intime dans un rapport dissymétrique avec “autrui”. En d'autres termes, la radicalisation de la subjectivité éthique et l'insistance sur l'altérité d'autrui ne sont qu'une seule et même chose. La pensée de Lévinas ainsi que celle de Nabert gravitent autour de cette idée. Les deux penseurs la développent et l'approfondissent respectivement, mais à nos yeux de manière complémentaire. En poussant l'altérité absolue d'autrui à son extrême, Lévinas propose de son côté une méditation sur la subjectivité qu'il considère comme “lieu sans lieu” où “se passe” l'Autre en tant que tel. Nabert, quant à lui, dans la recherche de “l'affirmation originaire” comme “principe” de la réflexion, prend une conscience de plus en plus nette du fait que cette affirmation ne constitue que la condition de possibilité de l'expérience “injustifiable” du mal. Cela le conduit à radicaliser la réflexion qu'il identifie avec un approfondissement de l'épreuve du mal, de sorte que cette réflexion doive même s'imputer la “sécession avec l'autre conscience”. Ainsi se croisent Lévinas et Nabert dans leurs préoccupations centrales.

Nous sommes sûrs que cette “philosophie de la subjectivité éthique” peut contribuer énormément à la philosophie contemporaine par la nouveauté

des approches qu'elle propose.

## Negating the Positive on the Border: Early Adorno's Integration of Psychoanalysis with Epistemology

by Kin-ya NISHI

Doctoral candidate

in the Department of Aesthetics  
and Art History

Graduate School of Letters  
Kyoto University

Though it has engaged little attention, T. W. Adorno's unsuccessful dissertation of 1927 entitled 'The Concept of the Unconscious in the Transcendental Theory of Mind' can be read as the first explicit expression of his epistemological methodology. In this lengthy paper, Adorno struggled not only to relate the transcendental theory of Kant to the psychoanalysis of Sigmund Freud, but to elaborate the notion of the unconscious as "boundary notion (*Grenzbegriff*)", one of the most subversive conception for his long term theory-practice. Such boundary notions as the unconscious and the thing-in-itself in Kantian philosophy, Adorno argues, should prove in themselves the existence of a split between their implication (that is, the field *beyond* the border of consciousness, experience etc.) and the fact that such notions can exist exclusively *within* the border of the consciousness, experience, and so on. The cognizance of this antinomical contradiction in boundary notions required him a twofold reflection: on the one hand, the delusion of the barely transcendent has to be dispelled through a non-metaphysical exploration; on the other hand, he has to avoid forging a sort of monistic empiricism. And this dilemma can only be resolved in a theoretical practice of resetting the boundary of our notional recognition forward. This is why Adorno, in his later career, continuously negated